L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
N° 26. — 25 JUIN 1959

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

SOMMAIRE

I. **Saint Laurent de Brindes, Docteur de l'Eglise.** — 1. SA VIE. — 2. SON ŒUVRE : *a*) Sermons : sur la Ste Vierge ; sur l'Année liturgique ; — *b*) Œuvres didactiques ; — *c*) Ouvrages canoniques et disciplinaires. — 3. DOCTRINE : *a*) Rapports de la raison et de la foi ; — *b*) Justification et Christologie ; — *c*) Ecclésiologie et Mariologie ; — *d*) Spiritualité. — CONCLUSIONS.

II. **Problèmes généraux.** — M.-D. Chenu, *S. Thomas et la théologie.* — K. Rahner, *Ecrits théologiques.* — L. Bouyer, *Humain ou chrétien ?* — K. Rahner, *Dangers dans le Catholicisme d'aujourd'hui.*

III. **Monographies et Manuels.** — C. V. Truhlar, *Structura theologica vitæ spiritualis.* — A. Piolanti, *Aspetti della grazia.* — F. Wetter, *Die Lehre Benedikts XII vom intensiven Wachstum der Gottesschau.* — M. Flick et Z. Alszeghy, *Il creatore. L'inizio della salvezza.* — I. Abarzuza. *Manuale Theologiæ dogmaticæ.*

IV. **Divers.** — V. Marcozzi, *Le Christianisme face aux théories modernes.* — A. Müller, *En marche vers le Dieu vivant.* — P. U. degl'Innocenti, *Cristo nella teologia di S. Tommaso.* — *La Enciclica « Haurietis aquas*

I. — SAINT LAURENT DE BRINDES docteur de l'Eglise *

Par le Bref apostolique *Celsitudo ex humilitate*, du 19 mars 1959, S. S. Jean XXIII, après avis favorable de la S. Congrégation des Rites, a proclamé Docteur de l'Eglise S. Laurent de Brindes, théologien capucin de la fin du XVIe et du début du XVIIe siècle. Théologien assez peu connu, puisque le *Dict. de théologie catholique* ne lui a même pas consacré un article ! Grâce à la compétence du savant historien capucin, le P. Julien-Eymard d'Angers, cette regrettable lacune devait être comblée aux *Tables.* Et c'est à son étude que nous pouvons ici nous référer pour présenter aux lecteurs de l'*Ami* un aperçu sur la vie, l'activité et l'œuvre doctrinale de S. Laurent.

I. — VIE

Né à Brindisi le 22 juillet 1559, le futur docteur, reçut au baptême les prénoms de Jules-César, en l'honneur de S. Jules et de S. Césaire. Son père Guillaume Rossi mourut peu après et sa mère, Elisabeth Masella, le confia, pour son éducation, aux Conventuels de Brindisi. En 1573, il quitta Brindisi pour aller à Venise chez son oncle, le prêtre Pierre Rossi : c'est là qu'il connut les Capucins, dont il prit l'habit le 18 février 1575. Ses études furent très brillantes. Tandis qu'à Padoue florissait alors un aristotélisme athée, à Florence était donné, avec Marsile Ficin et Pic de la Mirandole, un enseignement s'inspirant du platonisme. On comprend que S. Laurent ait conservé une véritable horreur du Stagyrite, tandis que, dans une certaine mesure, il possède une conception humaniste de l'univers.

Prêtre le 18 décembre 1582, il prêche en de nombreuses villes d'Italie et, grâce à sa connaissance de l'hébreu, son succès est considérable auprès des Juifs. A peine âgé de 28 ans, il se voit confier d'importantes charges dans son ordre. Mais, au mois de mai 1599, son activité s'exerce en Allemagne, où, grâce à sa valeur personnelle, son influence s'étendra à tout l'empire germanique. Sa connaissance de la langue allemande lui donne une audience particulière même chez les hérétiques. L'année 1601 est celle de la guerre contre les Turcs : le jeune capucin devient aumônier des armées impériales. Dès lors, ses talents, son zèle, sa sainteté semblent le destiner aux plus hautes fonctions [1].

Ministre général dès 1602 — (son généralat durera trois ans) — il entreprend des visites canoniques dans les maisons de son ordre : le retour à une observance régulière est son principal objectif et il n'hésite pas, quand cela lui semble nécessaire, à prendre les mesures les plus rigoureuses [2].

Une seconde mission en Allemagne lui est demandée par l'empereur Rodolphe II et imposée par le pape Paul V. Son action et son influence sont considérables dans l'œuvre de la contre-réforme. Beaucoup de luthériens viennent discuter avec lui et se convertissent. Quand en 1608 il est question de son retour en Italie, le cardinal Dietrichstein s'y oppose : « La religion catholique, dit-il, ferait dans ces régions une perte incroyable. » S. Laurent s'emploie à créer la « ligue des princes

* C'est l'*Osservatore Romano* du 10 mai 1959, qui apporte cette information, en ajoutant que l'office et la messe seront dits le 21 juillet de chaque année. Mais le texte officiel n'a pas encore été publié par les *Acta Ap. Sedis*, au moment où nous écrivons.

[2] Cf. HILDEBRAND de Hooglede, *Jérôme de Sorbo. Illuminé de Palerme, S. Laurent de Brindes en Belgique*, dans *Collectanea franciscana*, IV (1934), p. 186-194. — JÉRÔME de Paris, O.F.M. Cap., *Saint Laurent de Brindes, l'homme et le saint. L'infatigable apôtre. Le Maître des sciences sacrées*, Rome, 1937, p. 40. (Cf. *Ami*, 1938, p. 363).

[1] Cf. HIERONYMUS a Fellette, O.F.M. Cap., *S. Laurentii a Brundusio zelus apostolicus ac scientia.* Venise, 1937, p. 66, 81. — Voir *Ami*, 1938, p. 364.

catholiques », et, malgré des difficultés presque insurmontables, il y réussit le 10 juillet 1609 [3].

Du consentement des princes catholiques, Laurent est nommé ambassadeur auprès de Philippe III roi d'Espagne. Parti de Prague le 16 juin 1609, il est à Madrid en septembre, remplit sa mission, revient à Rome où Paul V s'entretient longuement avec lui et, dès le 24 juillet 1610, est de retour à Prague. En décembre il est nommé nonce apostolique auprès de Maximilien de Bavière et aumônier des armées catholiques. Son activité diplomatique reste intense : il négocie le mariage de l'empereur Mathias avec la sœur de Maximilien ; il réconcilie le duc de Bavière avec le prince-archevêque de Salzbourg ; il obtient de Maximilien aide et protection pour les capucins de Prague menacés par les hérétiques [4].

En 1613 le chapitre général le rappelle en Italie, où il remplit, dans l'ordre même, différentes fonctions importantes. Toutefois la vie politique ne le lâche pas : il est médiateur (1614) entre le duc de Parme et les ducs de Mantoue et de Toscane ; il rétablit la paix (1615-1616) entre le duc de Savoie et l'administrateur de Milan, entre celui-ci et le duc de Mantoue. Les Napolitains le choisissent comme arbitre auprès du roi d'Espagne contre le duc d'Ossuna qui les opprimait. Le 5 avril 1619, il part pour Madrid où il arrive le 12 mai et de là, il gagne Lisbonne pour avoir audience de Philippe III. Là, il meurt le 22 juillet suivant, à l'âge de 60 ans.

Par son action, S. Laurent pourrait être comparé à S. Pierre Canisius, comme l'ont justement noté le *Lexikon für Theologie und Kirche* (1924) et le P. Grisar, S. J. [5]

II. — ŒUVRES

Un apostolat si continu et si extraordinaire aurait dû empêcher l'ardent Capucin d'écrire quoi que ce soit. Il n'en fut rien. Mais jusqu'à ces derniers temps, son œuvre littéraire était demeurée manuscrite et comprenait 15 recueils conservés dans les Archives de la province de Venise, et diverses pièces isolées. Elle vient finalement d'être éditée et comprend 15 volumes in-folio, *Opera omnia :* les trois derniers consacrés principalement à la correspondance.

Cette œuvre possède avant tout un caractère pratique et les sermons y occupent une place considérable. On peut cependant compter plusieurs écrits didactiques d'un réel intérêt pour la théologie spéculative.

A. Sermons. — *a*) Le *Mariale* contient les sermons sur la Sainte Vierge classés dans les *Opera omnia* (t. I) en deux séries :

Première série : *De laudibus et invocatione Virginis Deiparæ* ; sept sermons sur la vision de l'Apoc., XII, 1-7 ; seize sur *Missus est*, Luc, I, 26-28 ; dix sur la *Salutation angélique*, dix sur le *Magnificat*, cinq sur *Beatus venter*, Luc, XI, 27-28 ; six sur *Fundamenta ejus*, ps. LXXXVI ; six sur le *Salve Regina*.

Deuxième série : *De festis B.M.V. :* onze sermons sur l'*Immaculée Conception* ; six sur la *Purification* ; deux sur la *Visitation* ; deux sur *N.-D. des Neiges* ; trois sur l'*Assomption* [6].

b) Les autres sermons sont arbitrairement répartis en sept groupes :

1. *Quadragesimale primum* (*Opera omnia*, t. IV) ; 79 sermons sur l'évangile, du jour des Cendres au Vendredi Saint.
2. *Quadragesimale secundum* (vol. V, en trois tomes) : 157 sermons, fêtes et féries, sur l'évangile du jour, sans qu'il s'agisse nécessairement du carême.
3. *Quadragesimale tertium* (vol. VI) : 77 sermons des Cendres au lundi de Pâques.
4. *Adventus primus* (vol. VII, 1re partie), 17 sermons du 1er dimanche de l'Avent au dimanche de la Quinquagésime.
5. *Adventus secundus* (vol. VII, 2e partie), 24 sermons du 1er dimanche de l'Avent au 6e dimanche après l'Epiphanie. Les titres des recueils sont, on le constate, assez arbitraires.
6. *Dominicalia* (vol. VIII) : 78 sermons ; 45 du 3e dimanche après Pâques au 24e après la Pentecôte ; 33, du dimanche de *Quasimodo* à la Septuagésime inclus, à l'exception de l'Avent et du temps de Noël.
7. *Sanctorale* (vol. IX) : 47 sermons, dont le sujet est très variable ; homélie sur l'évangile ou glorification des vertus du saint dont on célèbre la fête ou encore, à son occasion, développement d'un thème doctrinal.

La plupart des sermons sont en latin et ne sont vraisemblablement que des schémas devant servir au prédicateur ; ils sont d'importance très inégale. L'orateur n'a pas de méthode précise. Il commente verset par verset l'Evangile, ce qui lui permet d'aborder plusieurs sujets : ceux qui reviennent le plus souvent sont la charité, la nécessité des bonnes œuvres, la laideur du péché.

B. Œuvres didactiques

a) *Lutheranismi hypotyposis* (*Opera omnia*, t. II, en trois parties), où l'auteur porte un jugement sur la personne et l'œuvre de Luther, démasque l'erreur luthérienne et défend les thèses catholiques (nécessité des bonnes œuvres et justification) [7].

b) *Explanatio in Genesim*, avec de multiples considérations philologiques sur le texte et de nombreuses digressions théologiques (*de justitia originali, de immortalitate animæ, de omnipotentia Dei, de anima intellectiva forma substantiali corporis, de immutabilitate Dei et libertate humana*, etc.), il est évident que les opinions proposées ne concordent pas toujours avec les résultats scientifiques modernes ; mais, dans l'ensemble, l'exégète capucin fait figure de précurseur.

c) Citons encore : *De sacris divinæ Scripturæ « agapeticis » numeris theoria* ; récemment découverte, *Expositio in Ezechielem prophetam* ; *Tractatus de modo concionandi* (aujourd'hui perdu).

C. Ouvrages canoniques et disciplinaires

Ordinationes pro Fratribus provinciæ Helveticæ ; *Ordinationes capituli Atrebatensis.*

On attribue également à S. Laurent le *Direttorio di diretto*, qui aurait donné naissance au *Modus proce-*

[3] Cf. Matthæus Rader, S. J., dans *Bavaria pia* (1628).
[4] Sur cette activité, voir Hieronymus a Fellette, *op. cit.*, p. 67-68.
[5] Cf. Jérôme de Paris, *op. cit.*, p. 48.

[6] Sur le *mariale* de S. Laurent, voir Jérôme de Paris, *La Doctrine mariale de S. Laurent de Brindes*. Etude théologique, Paris-Rome, 1933. Cf. *Ami*, 1934, p. 538-39.
[7] Pars I : *Hypotyp. Martini Lutheri*, XLV-524 p. — Pars II : *Hypotyp. Ecclesiæ et doctrinæ lutheranæ*. XVIII-534 p. — Pars III : *Hypotyp. Polycarpi Laizeri*, XIV-436 p. Voir *Ami*, 1934, p. 538 (2e col.).

dendi des Frères mineurs capucins (cf. Rocco da Casinale, *Storia delle Missioni dei Capuccini*, Paris-Rome, 1867-1873, t. I, p. 327).

III. — DOCTRINE

La plupart des écrits, même didactiques, ne sont que des écrits occasionnels ; mais il ne faudrait pas conclure à l'inexistence d'une synthèse laurentienne. On ne peut certes que l'ébaucher et l'entrevoir ; mais ce qu'il faut surtout, c'est la remettre en son temps pour en faire ressortir toute l'importance. Ainsi Laurent de Brindes apparaîtra facilement comme l'émule de S. Pierre Canisius et de S. Robert Bellarmin.

Le P. Julien-Eymard groupe la doctrine de saint Laurent autour de quatre thèmes :

A. *Rapports de la raison et de la foi influençant la théodicée.* — Nous sommes ici sous une influence nettement bonaventurienne. Laurent de Brindes ne conçoit pas, à la manière de S. Thomas, une philosophie qui tout en étant inspirée par la foi, pourrait se penser en dehors d'elle. La philosophie, pour lui, n'est que l'émanation de la théologie et Dieu est un Dieu caché aussi bien dans l'Ecriture que dans la nature. (*Opera omnia*, V, pars III, p. 14-15). L'humilité, la soumission de l'esprit sont nécessaires pour le découvrir vraiment : d'où une double théologie : *mystique* et *symbolique*. La théologie mystique est négative, et consiste à dire ce que ne sont pas Dieu, le Christ, l'Eglise, la Sainte Vierge ; elle prend sa source dans l'oraison et découvre le sens spirituel de l'Ecriture. La théologie symbolique est positive ; son but est d'étudier le sens littéral de la Bible et de scruter les secrets de l'univers (III, p. 38-43 ; V, pars II, p. 476 ; VI, p. 130). Cette position, bien franciscaine, s'explique par la réaction des théologiens de la fin du XVI[e] siècle contre l'athéisme des aristotéliciens padouans : ainsi, Laurent de Brindes rejette brutalement Aristote et se retourne vers Platon, donnant à la foi une prédominence totale [8] : il se place ainsi parmi les précurseurs de Pascal, mais, mieux que l'auteur des *Pensées*, il sait sauvegarder les droits de la raison et permet l'existence d'une théodicée.

L'homme est à la fois sens, raison, esprit. Dès la naissance, l'esprit (*mens*) reçoit une idée infuse de l'infini (III, p. 374), tandis que la raison, partant de la connaissance sensible des créatures, est capable de s'élever jusqu'à la divinité (V, pars II, p. 476 ; VI, p. 130), et d'en découvrir le constitutif, l'être pur, considéré sous l'aspect du bien (VIII, p. 104-105, 150-151 ; I, p. 155, 330, 380). Ce Dieu, infiniment bon, crée le monde par pur amour (VI, p. 582), non de toute éternité, ce qui est métaphysiquement impossible (III, p. 54-78), mais dans le temps. Il connaît tout d'une science de vision et de simple intelligence, mais non de la science de prédestination et d'amitié, réservée aux élus (VIII, p. 340) : c'est là d'ailleurs un mystère impénétrable qui nous incite à mener la vie des justes, signe du salut (VI, p. 487, 580, 585-588). A toutes les créatures, Dieu donne un concours général leur permettant d'agir selon leur nature : ainsi la liberté humaine se concilie avec la toute-puissance divine (III, p. 338-359). Laurent de Brindes ignore les termes de « science moyenne » de « concours simultané », de « décret prédéterminant », de « prémotion physique », termes qui d'ailleurs n'étaient pas à leur place dans une prédication, même savante, à plus forte raison populaire [9].

B. *Justification et christologie.* — Un autre auteur capucin, le P. Benoît de S. Paul, a déjà étudié spécialement la doctrine de S. Laurent sur la justification : *S. Laurentii Brundisini doctrina de justificatione* (Padoue, 1939). C'est donc à cette étude qu'il faut d'abord nous référer.

Pour S. Laurent, la justice originelle est *donum naturæ gratis datum, a gratia sanctificante essensialiter distinctum, perficiens naturam in linea naturæ subjiciendo partem inferiorem animæ ad superiorem.* Son effet principal consiste dans une *perfecta tranquillitas et amicitia sensuum et rationis* (Benoît de S. Paul, *op. cit.*, p. 16-21), en sorte qu'il y a distinction adéquate, au sens strict, entre justice originelle et grâce sanctifiante (p. 21-24). Le péché originel ne se confond pas, comme le prétendent les protestants, avec la concupiscence (p. 42-50) ; il n'est autre que la perte de la justice originelle, c'est-à-dire de l'équilibre des forces humaines, en sorte que la nature humaine n'est pas entièrement corrompue, mais seulement blessée. La perte de la grâce sanctifiante suit celle de la justice originelle, pour Adam en vertu du péché commis, pour ses descendants, en vertu d'un pacte que Dieu a passé avec lui (p. 31-34). Les actions de l'homme déchu ne sont donc pas nécessairement des péchés ; même après la chute, on peut trouver en lui une disposition à la justification, la foi, non la foi-confiance des protestants qui réside dans la volonté, mais l'adhésion ferme à des vérités révélées. Cette foi ne justifie pas : seule, elle ne le pourrait ; elle n'en est pas moins le fondement et la racine de la justification ; elle précède toutes les autres vertus, en raison de l'axiome : *nil volitum nisi præcognitum* (p. 59-60). La justification elle-même consiste dans la rectitude de l'âme élevée par la grâce à l'ordre surnaturel : Dieu et Dieu seul en est la cause principale ; la cause formelle est double : intrinsèque, l'infusion du Saint-Esprit et les dons qui l'accompagnent ; extrinsèque, le Christ, comme cause exemplaire (p. 96-110). La cause instrumentale en est le Christ et les sacrements.

Ainsi la doctrine laurentienne de la justification nous amène au Christ. Laurent de Brindes s'attache à montrer la place du Christ dans le monde et ses rapports avec la création. Le Christ est présenté, suivant la thèse franciscaine, comme le roi des anges et des hommes. Aux anges, le Verbe incarné fut présenté comme le maître tout-puissant (*Opera omnia*, III, p. 257) ; un décret leur assurait le salut et la vie éternelle, s'ils consentaient à l'adorer (III, p. 258) et Lucifer fut perdu

[8] Cf. Chesneau, *Le P. Yves de Paris et son temps*. T. II, *l'Apologétique*, p. 208-224.

[9] Sur nombre de points, S. Laurent se place ainsi à l'aube de l'apologétique chrétienne du XVII[e] siècle. Cf. C. Chesneau, *op. cit.*, t. II, p. 149-204, 451-462, 479-485.

S. Laurent de Brindes est vibrante ; elle est la traduction enthousiaste d'une âme qui, par un renoncement continu, s'est laissé envahir par l'Esprit-Saint. Toute sa spiritualité est dans ces mots : « L'Evangile vécu et livré aux autres dans le ministère de la prédication. »

* *

Telle est la synthèse doctrinale qu'on peut recueillir de l'œuvre de S. Laurent de Brindes : une vision du monde avec, à l'origine de l'ordre actuel, le Christ, cause exemplaire, finale méritoire de l'univers, le Christ qui rétablit l'ordre bouleversé par le péché originel et rend à l'homme déchu l'amitié divine par une justification intérieure dont la racine est la foi, le Christ dont l'œuvre se perpétue dans l'Eglise, son corps mystique, à laquelle le Saint-Esprit prête son assistance dans la prédication de la vérité et la diffusion de la sainteté. Et dans cette Eglise, la Vierge Marie occupe une place de choix, médiatrice des grâces qui permettent à l'homme de lutter contre lui-même et de parvenir à la transformation de son être, contemplation ici-bas, vision de Dieu au ciel.

Pour juger à sa valeur cette synthèse laurentienne, il importe de la replacer à l'époque où elle fut conçue. Cette originalité se manifeste surtout en deux points : l'ecclésiologie et la mariologie. Sur le premier, avec S. Robert Bellarmin, bien que d'une autre manière, S. Laurent établit solidement contre l'hérésie protestante le caractère divin de l'Eglise romaine et, bien avant la définition du concile du Vatican, il enseigne l'infaillibilité du Souverain Pontife. Déjà il développe la doctrine du corps mystique. Sur le second point, avant l'école française, il donne une assise ferme à des vérités qui, en ce temps-là, étaient combattues et qui, de nos jours, sont définies ou admises universellement. Notamment il s'est fait le champion de l'Immaculée Conception et de la Médiation universelle. Il n'existe chez lui aucune vérité mariale qui n'apparaisse lumineusement exposée et solidement prouvée, si bien que, dans ses sermons prêchés à la fin du XVIe siècle, on trouve l'enseignement essentiel des traités actuels de mariologie. C'est là un titre qui permet de placer S. Laurent de Brindes à côté de S. Bernard, parmi les théologiens qui ont le mieux parlé de la Vierge Marie [2].

* *

Nous avons estimé que le Bref apostolique déclarant S. Laurent de Brindes docteur de l'Eglise était un motif urgent de donner une publication anticipée — encore qu'elle ne soit complète que dans son exposé doctrinal — à l'étude que le P. Julien-Eymard d'Angers avait bien voulu nous confier pour les *Tables* du Dictionnaire. Nous y avons fait quelques compléments destinés surtout à montrer combien l'*Ami du Clergé*, depuis 1934, s'était intéressé à la cause qui triomphe aujourd'hui. L'exposé de la spiritualité de S. Laurent de Brindes est peut-être ce qu'il y a de plus neuf dans le travail du P. Eymard et, sans aucun doute, il intéressera vivement nos lecteurs.

[2] Cf. Hieronymus a Fellette, *op. cit.*, p. 235, 264, 262-263, 294.

S. Laurent de Brindes sera le troisième docteur de l'Ordre franciscain : après S. Bonaventure, *Doctor seraphicus* et S. Antoine de Padoue, *Doctor evangelicus*. Il aura, lui, le titre de *Doctor apostolicus*.

A. MICHEL,
Directeur des Tables du D.T.C.

II. — PROBLEMES GENERAUX

M.-D. CHENU, O. P. — **Saint Thomas et la théologie.** — (12 × 17,5), 192 p., 100 images. Coll. « Maîtres Spirituels », 450 fr. — Paris, Edit. du Seuil, 1959.

C'est un volume suggestif et plein d'attrait, que *S. Thomas d'Aquin et la théologie*. Travail très neuf dans la présentation du sujet. Ce livre n'est pas, en effet, un regard jeté du XXe siècle sur le XIIIe, ou une analyse rétrospective des doctrines et de la spiritualité de l'Aquinate ; nous sommes transportés en plein Moyen Age pour vivre S. Thomas avec S. Thomas lui-même. Grâce aux très nombreuses illustrations du volume — effigies de S. Thomas, photographies des manuscrits, reproduction des textes les plus expressifs, — nous participons pourrait-on dire, à l'existence même et à la pensée de S. Thomas.

Tout d'abord, c'est sa vocation de frère prêcheur et les obstacles qu'il dut vaincre pour « vouer la mendicité ». Vient ensuite Paris, où, sur l'instance élogieuse d'Alexandre IV, Thomas est promu maître en théologie. Et le jeune maître donne d'emblée à la théologie le principe qui fera son unité : la *foi,* dans laquelle elle puise ses racines, mais une foi engendrant une théologie, intelligence de Dieu entendue dans son sens plein, intelligence de Dieu, « qu'il s'agisse d'une plénitude de la foi devenue adulte dans la possession constante de son objet, qu'il s'agisse d'une connaissance organisée et technique sur le type d'une science humaine, qu'il s'agisse d'une transmission pastorale du message évangélique » (p. 37). S. Thomas s'applique le mot de S. Augustin : *fides quærens intellectum*. Chercher des raisons, ce n'est pas corrompre la foi ; c'est engager toute l'intelligence humaine dans le domaine théologal, où, jusque dans le tissu rationnel de son travail, le théologien éprouvera l'absolue transcendance de sa foi.

En S. Thomas le contemplatif n'apparaît tel que dans et par la théologie : la contemplation est principe et fin de sa vie comme de sa théologie. Ici encore unité de la religion et de la contemplation. Sans doute, la vertu de religion, relevant de la justice, commande les actes de culte que nous devons à Dieu ; mais

« la religion, dans son culte extérieur et intérieur est dilatée et comme transposée dans une activité vitale qui, sans éliminer l'exigence de notre dette envers Dieu, nous situe d'emblée sur un autre plan. Il s'agit alors non plus seulement de vivre pour Dieu, mais de vivre de Dieu, mieux, de vivre la vie divine... de communier à Dieu » (p. 55).

Pas d'opposition non plus entre contemplation et action : la théologie de S. Thomas est à la fois contemplative et active :

« La distinction moderne entre dogme et morale ne trouve pas d'assiette dans l'unité spirituelle et didactique de la *Somme*, tout comme la distinction entre l'(action) ascétique et la (contemplation) mystique échoue devant l'unité de la grâce du Christ » (p. 63).

Cette unité s'explique : la grâce est en nous comme une *(sur)nature*, c'est-à-dire comme le principe le plus intérieur, le plus nôtre en même temps que le plus divin, d'un dynamisme qui nous rend capable de communion vitale avec Dieu.

La théologie issue de la foi doit aussi prémunir le croyant contre les attaques de l'incroyance. Au XIII^e siècle, une gentilité se dresse en face de la chrétienté : l'Espagne est occupée aux deux tiers par les musulmans et Raymond de Penafort demande à Thomas, en face de l'aristotélisme athée des Arabes, d'écrire la *Somme contre les Gentils*. L'ouvrage eut un grand succès et de curieuses photogravures montrent les premiers textes de cette *Somme* surchargés de gloses interlinéaires et marginales.

C'est encore la défense de l'Eglise terrestre que Thomas doit envisager pour détourner les fidèles des rêveries du joachimisme. Il est étonnant que la théologie de l'Eglise ne se soit pas construite dans un traité séparé : en réalité

« la réflexion ecclésiale de Thomas comme celle de Bonaventure, se développe entièrement, tant sur l'institution que sur le sacrement, à l'intérieur d'une théologie du Christ et de l'Incarnation... L'Eglise, c'est tout l'ordre du retour vers Dieu... et, de ce retour, le Saint-Esprit est le principe et l'agent... ; il est l'âme de l'Eglise » (p. 98).

C'est encore l'idéal de sa vocation religieuse que défendra S. Thomas contre les maîtres de l'Université et particulièrement Guillaume de Saint-Amour, l'adversaire des Mendiants. Entre l'averroïsme d'une part et un certain augustinisme d'autre part, Thomas devra proposer sa conception de la création, et une anthropologie plus conforme à la réalité de la vie : union substantielle de l'âme et du corps, unité de forme substantielle. C'est encore dans l'ordre naturel et historique du monde qu'il situera sa morale, en s'appuyant sur deux notions principales: l'une, empruntée au schéma néoplatonicien du monde, émanation de Dieu et retour à Dieu, l'autre, biblique, création à l'image et à la ressemblance de Dieu. Le moraliste devra considérer Dieu moins comme législateur ou rétributeur que comme exemplaire. Le parfait équilibre dans l'élan vers la perfection est ainsi la plus sûre expression morale de la grâce et permet à S. Thomas d'affirmer que « la vie vertueuse, c'est l'empire de la raison ». L'aspect surnaturel n'est pas omis pour autant, car « dans leur connexion, dispositions de l'intelligence et vertus de l'appétit ont leur équilibre, sans détriment certes pour la grâce et ses surnaturelles vertus, mais non pas par le seul fait d'une charité les informant du dehors, fût-ce sous la contrainte de l'amour » (p. 142).

C'est sous cet aspect que S. Thomas envisage « la construction du monde » par l'homme. Ici,

« une fois de plus, s'embrassent la grâce et la nature, pour ne plus consentir à des séparatismes mortels. L'ordre rationnel de la justice n'est pas hétérogène aux absolus évangéliques de la charité, mais en est la condition continue. La charité serait trompeuse qui ne s'incarnerait pas dans la contexture des communautés humaines, selon les lois internes de leurs rapports collectifs. L'amour qui unit personne à personne dans le Christ sur la terre, n'accomplit sa vérité que s'il réalise l'égalité avec l'être aimé, lui conférant les droits que définira et mesurera la raison objective de la vertu de justice. La politique est, dans la communauté terrestre des hommes, la science suprême ; la prudence politique est d'ailleurs non seulement qualité du chef, mais aussi vertu du sujet, dont l'obéissance n'est vertueuse que s'il intériorise le précepte dans un jugement de sa raison et dans la lumière du bien commun. La charité, à sa manière, est politique, au-delà des réciprocités personnelles. N'en sont pas dissoutes pour autant les exigences autonomes et profanes de l'ordre public... Contre les augustiniens, S. Thomas tient que, si la charité est la « forme » des vertus, ce n'est pas au prix de leurs structures rationnelles, conçues chez lui selon leur objet propre et actionnées en vue de finalités homogènes, tout particulièrement dans le domaine des vertus sociales relevant de la justice. Le véritable amour, fût-il apostolique, respecte l'ordre des choses, la valeur des engagements temporels, les rythmes de l'histoire. La théologie dominicaine se sépare ici de l'évangélisme fraternel des Mineurs, qui répercutera dans leur histoire institutionnelle et apostolique les conséquences de son irrationalisme moral » (p. 147-48).

Avant de suivre avec l'A. « le destin de saint Thomas », frappé en 1277, trois ans après sa mort, de l'injuste condamnation d'E. Tempier, mais toujours vénéré par des disciples et canonisé en 1323 par Jean XXII, nous avons voulu clore notre recension par la belle leçon qu'on vient de lire sur l'harmonie entre le surnaturel et les exigences rationnelles de la vie humaine individuelle et sociale. Elle résume bien toute l'attitude théologique de S. Thomas : en lui

« le signe de l'efficacité terrestre de l'Evangile est la toute subtile harmonie de la grâce et de la nature, mieux : la perfection de la nature dans et par la grâce. *Gratia non tollit naturam sed perficit* (I^a, q. 1, a. 8, ad 2). Paradoxale cohérence, pour qui a donné sa foi aux grands objets évangéliques, tant aux renoncements dans la croix du Christ qu'aux perspectives messianiques dont l'échéance eschatologique dévalue sans rémission les contingences temporelles » (p. 155).

Remercions le P. Chenu d'avoir rappelé cette leçon de sagesse en des pages magnifiquement écrites, illustrées de superbes photogravures, complétées par une bibliographie opportune et surtout par des textes choisis de S. Thomas lui-même, textes appropriées aux idées développées au cours de l'ouvrage.

* *

Collection « Textes et Etudes théologiques ». Karl RAHNER. — **Ecrits théologiques I** : « Dieu dans le Nouveau Testament. Problèmes actuels de christologie ». — (13 × 20), 192 p., 990 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

Les études théologiques du R. P. Karl Rahner représentent une contribution importante à la recherche théologique d'aujourd'hui. Publiées en trois gros volumes dans l'édition allemande, elles seront présentées au public de langue française dans des fascicules de dimension plus modeste, qui paraîtront régulièrement au cours des prochaines années, à raison de trois par an.

I. — La première étude de ce tome I, *Dieu dans le Nouveau Testament*, traduite par le P. J. Y. Cal-

pel ? S'enliser dans une sorte de mystique du péché, le laissant par la foi enfoui dans la grâce de Dieu ? Double danger. La première solution est inacceptable si elle ne tient pas compte des commandements divins promulgués par la bouche de l'Eglise et qui « requièrent une véritable obéissance, quoiqu'il en soit de leur clarté (ou subjectivement, dans un cas particulier, de leur obscurité), parce qu'ils sont l'expression de la volonté du Dieu vivant qui a parlé par Jésus-Christ » (p. 92). La mystique du péché, telle qu'on l'a décrite d'un mot, cache au pécheur sa culpabilité et sa responsabilité :

« Une conscience qui voudrait rassurer le pécheur par la pensée qu'il est à proprement parler inévitable de devenir coupable, et que cette faute n'est pas vraiment dangereuse pour le salut, pour peu qu'en péchant on persévère dans la confiance dans le pardon divin, cette conscience n'est pas la voix du Dieu de grâce, mais la voix du propre aveuglement de l'homme, qui ne cherche en définitive qu'un compromis à bon marché entre son péché et la sainteté de Dieu » (p. 94-95).

Un troisième danger est celui des « *hérésies cryptogames* », des hérésies muettes, contre lesquelles le magistère ecclésiastique est pour ainsi dire impuissant.

« Quelque chose de ce genre n'est-il pas donné lorsque, par exemple, on évite avec soin le mot d'enfer, ou bien lorsqu'on ne parle plus, sinon tout au plus d'une manière incertaine et réservée lorsqu'on ne peut faire autrement, des conseils évangéliques, des vœux et de la vie religieuse ? Combien de fois le prédicateur pour gens cultivés dans nos pays parle-t-il encore à son auditoire des peines temporelles du péché, des indulgences, des anges, du jeûne, du diable..., du purgatoire, de la prière pour les âmes du purgatoire et d'autres vieilles choses passées de mode ?

Et lorsqu'on recommande de pratiquer la liberté intérieure consistant à « continuer à vivre positivement dans l'Eglise tout en traitant le tribunal de la pénitence comme en fait incompétent, aussi longtemps que le sacrement de la pénitence sera administré au service d'un molochisme de la loi », la pratique d'une telle hérésie cryptogame a déjà trouvé sa théorie formelle, à savoir la recommandation expresse de vivre l'hérésie d'une manière latente » (p. 123).

Autre forme d'hérésie cryptogame : un *traditionalisme* mal entendu et qui refuserait de faire entendre le message divin en termes appropriés à l'homme concret d'aujourd'hui, sans pour autant rejeter les formulations élaborées par l'Eglise au cours de son histoire. Un raidissement de la forme dans laquelle la vérité de l'évangile est énoncée devient le symptôme dangereux d'une indifférence pour cette vérité. « Qui voudrait douter, déclare l'auteur, qu'existe aussi en notre temps cette forme d'hérésie dans laquelle l'orthodoxie morte n'est que l'effet et l'expression d'une indifférence intérieure pour la vérité ? » (p. 126).

La traduction doit suivre de très près le texte allemand ; aussi manque-t-elle parfois de la souplesse et de la limpidité qu'on aime à trouver dans un texte spécifiquement français.

III. — MONOGRAPHIES ET MANUELS

P. Carolus Vladimirus TRUHLAR, S. J. — **Structura theologica vitæ spiritualis.** — In-8 de 220 p. 1300 lire. — Rome, Université grégorienne, 1958.

L'auteur des « Antinomies de la vie spirituelle » (voir *Ami*, 1958, p. 584) publie maintenant un ouvrage qu'on peut considérer comme le fruit de dix années d'enseignement de la Théologie « spirituelle » (ascétique et mystique) à l'Université grégorienne. Il s'agit de montrer le caractère spécial de cette théologie et d'en proposer les éléments. Plus que la dogmatique, la mystique aborde le domaine de la vie spirituelle et, dépassant les cadres de la théologie morale et de la pastorale, elle considère la vie spirituelle sous l'aspect très particulier de son intensification dans l'âme. L'A. a également consulté certains ouvrages récents, constructifs en la matière ; mais il a voulu s'en tenir aux principes généraux sans s'arrêter aux considérations relatives aux divers degrés ou états de perfection.

Des quatre parties que comporte l'ouvrage, la première, assez brève (p 1-16) analyse le concept de « théologie spirituelle », en précise l'objet, en rappelle le double caractère positif (magistère s'inspirant de l'Ecriture) et spéculatif (déduction rationnelle à tirer de l'enseignement positif), en indique les sources et la méthode, en retrace brièvement l'histoire et établit une bibliographie d'ouvrages modernes.

La 2e partie (Nature théologique de la perfection chrétienne) insiste sur la variété des aspects formels de cette perfection : participation de la vie divine par le Christ, l'union avec Dieu par le Christ, le service de Dieu par le Christ, le primat de la charité, le lien intime unissant ces différents aspects ; toutes vérités mises en relief par saint Thomas d'Aquin et affirmées par le sens chrétien lui-même. Mais, en réalité, ces aspects variés se rejoignent dans une synthèse que réalise dans l'Eglise, par le Christ, le règne de la charité s'inspirant de l'abnégation de la Croix.

La 3e partie analyse théologiquement « les différentes influences qui s'exercent sur la vie spirituelle » ; la conduite intérieure de l'Esprit-Saint ; la grâce « externe », instrument de la Providence divine ; l'influence du démon, mais aussi la participation du chrétien à la victoire du Christ sur Satan ; les influences de la psychophysiologie humaine et les réactions de la volonté, de l'Esprit Saint et de la charité ; les influences sociales du « monde » dans lequel l'homme vit et les conditions à réaliser dans ces influences pour que la grâce divine puisse agir efficacement.

Comment le chrétien doit « répondre aux différentes influences sur sa vie spirituelle », tel est l'objet de la 4e partie. L'A. étudie à ce sujet le dynamisme des vertus surnaturelles, l'action de l'Esprit « incréé » produisant, par les vertus, dans l'âme docile, une véritable force créée, principe d'une vie spirituelle plus intense. A la réalisation de cette vie spirituelle ne suffit pas la volonté d'accepter le mystère du Christ ; mais il faut de plus la recherche directe de l'accomplissement de tout ce que ce mystère exige de la vie chrétienne. Les articles d'Issy ont posé à ce sujet d'excellents

principes. Différents moyens sont proposés qui visent à rendre plus facile l'exercice des vertus surnaturelles et naturelles et les habitudes qu'un tel exercice doit engendrer : la théologie de l'« examen particulier » en fournit un exemple.

Voici maintenant différents aspects de la théologie spirituelle : théologie du désir de la perfection ; — obligation pour tout chrétien de rechercher, chacun dans son état, la perfection (l'imperfection positive étant déjà, estime l'A., un péché véniel); — rencontre de Dieu et de l'homme dans la vie sacramentaire, et très particulièrement dans l'usage du sacrement de Pénitence, dans la communion sacramentelle et dans la communion spirituelle ; — participation au sacrifice de la messe, selon les principes de l'encyclique *Mediator Dei* ; — théologie de la prière, dont la ferveur n'est pas nécessairement liée à une expérience mystique ; — théologie spirituelle du travail et enfin relaxation de l'âme, le parfait ne s'identifiant pas nécessairement avec l'élément pénible et difficile : relaxation qui est au travail et à la difficulté ce que la contemplation est à l'action.

L'auteur nous donne ainsi une très attachante théologie de la vie spirituelle, où il a su rassembler et condenser ce que d'autres ont pu penser et écrire avant lui, mais où nous trouvons analysés de main de maître tous les aspects d'un enseignement s'adaptant aux possibilités du fidèle conduit par l'Esprit-Saint dans les voies ordinaires de la perfection.

* *

Antonio PIOLANTI. — **Aspetti della grazia.** — In-8 de 376 p., 1000 lire. — Université du Latran, 3, Piazza S. Giovanni di Laterano. Roma, 1958.

L'éminent recteur de l'université du Latran présente un intéressant volume sur des « aspects » de la grâce. Nous sommes ici en face d'une synthèse relativement brève et destinée au grand public : les chrétiens cultivés y trouveront le moyen de « participer au trésor d'une doctrine profonde et riche de réconfortantes promesses ».

La nature du surnaturel est tout d'abord étudiée et exposée d'après les principes de S. Thomas : la capacité obédientielle de la nature est à la base de toute explication valable ; mais la distinction entre l'appétit élicite et l'appétit inné permet de résoudre la question, controversée et pourtant fondamentale pour le problème surnaturel, du désir naturel de la vision béatifique.

La grâce, adoption divine, montre dans le Père le principe et le terme de la vie surnaturelle : nous sommes fils de Dieu dans le Fils, et le Saint-Esprit réalise notre adoption. Cette adoption est une participation de la nature divine. L'A. examine successivement les explications du P. Ambroise Gardeil et du P. de la Taille (actuation créée par Acte incréé), et emprunte à S. Thomas la notion de la participation analogique et virtuelle : « La participation de la nature divine et avec elle la capacité radicale de voir Dieu n'existera qu'à la fin de la vie présente. En effet, en raison de l'union de l'âme au corps, l'objet, Dieu vu en lui-même, fait défaut. L'intelligence humaine ne possède donc que la « lumière de la foi » et pas « la lumière de la gloire ». Si cette lumière [de foi] ne peut encore actuer la connaissance de Dieu, elle réalise néanmoins dans l'âme une tendance vers Dieu et une connaturalité aux choses divines qui facilite l'acte de foi » (p. 95). Ainsi la grâce est comme une semence, un germe destiné à se développer dans la gloire, en une plénitude de ressemblance avec Dieu.

Voici maintenant divers aspects de la grâce : la grâce sacramentelle, qui, selon la diversité des sacrements, constitue un enrichissement de la grâce commune. Quelle est la nature de cet enrichissement ? Tout en se ralliant substantiellement à l'interprétation que nous avons nous-même donnée dans le *D.T.C.*, XIV, 631, l'A. esquisse une synthèse qui, estime-t-il, fait encore défaut :

La grâce sacramentelle est une perfection de la grâce sanctifiante, la modifiant et lui communiquant une impulsion nouvelle, afin que, comme fondement, elle règle tout l'édifice de l'ordre sacramentel et, comme origine, elle soutienne et vivifie la nouvelle greffe opérée par le sacrement sur la tige commune.

Elle ajoute aux vertus et aux dons, comme une énergie vitale et un accroissement, les perfectionnant dans la production des actes surnaturels nécessaires pour atteindre la fin de chaque sacrement.

Elle fonde un droit perpétuel à l'aide de la grâce actuelle qui, au moment opportun, doit inciter à l'action vertus et dons déjà orientés à la fin sacramentelle.

Par dessus tout, elle dirige parfaitement l'âme du chrétien et la rend capable d'émettre tels actes surnaturels proportionnés à la fin sacramentelle qu'il faut atteindre ; actes méritoires donnant droit à la vie éternelle, but dernier de l'homme racheté (p. 106).

Ainsi, le chrétien est *presque* rétabli dans la condition d'Adam avant le péché. Nous avons souligné *presque*, qui apporte ici la restriction nécessaire.

L'A. étudie en particulier la grâce sacramentelle de l'eucharistie ordonnée aux effets divers de ce sacrement, l'union au Christ, l'unité chrétienne, la résurrection glorieuse du corps, et ce, avec une perfection et une grandeur incomparables.

La grâce sacramentelle de la pénitence établit les nouveaux rapports de l'âme avec Dieu, avec le Christ chef du corps mystique et avec les autres membres de ce corps.

La grâce sacramentelle du mariage oriente l'activité des époux vers l'accomplissement de leurs devoirs réciproques, vers une donation de l'un à l'autre, sincère et complète : on aurait tort d'y voir un simple perfectionnement de l'amour naturel. Elle vise plus haut et exige davantage. L'A. développe cette pensée à la lumière des textes de S. Paul et de l'encyclique *Casti connubii.* Cette grâce matrimoniale établit un rapport nouveau des deux époux dans le Corps mystique du Christ.

On pourrait regretter que Mgr P. n'ait pas étudié le rôle de la grâce sacramentelle dans le baptême, la confirmation et surtout peut-être, en raison des divergences d'opinion sur ce sujet, dans l'extrême-onction. On pourra toutefois se reporter au volumineux traité *I Sacramenti* (cf. *Ami* 1958, p. 407). Sur l'Ordre, il ne nous offre que quelques pages concernant « Marie médiatrice de la grâce sacerdotale ».

Les derniers chapitres (IX-XII) étudient le fonctionnement des vertus et des dons du Saint-Esprit

sous l'influence de la grâce, le rapport étroit qui unit grâce et vérité, le rôle de la grâce dans la vie mystique et son influence dans la connaissance progressive de Dieu. Le terme de la grâce est la vision béatifique.

Deux appendices exposent notre dépendance et solidarité par rapport à la vie surnaturelle telles que la théologie catholique nous enseigne (p. 323-337), et telles que les a conçues, au XII[e] siècle, Isaac de l'Etoile (*de Stella*).

* *

« Analecta Gregoriana ». Friedrich WETTER. — **Die Lehre Benedikts XII vom intensiven Wachstum der Gottesschau.** — In-8 de VIII-230 p., 2000 lire. — Rome, Université grégorienne, 1958.

Dans une consultation récente (*Ami*, 12 février 1959, p. 110), rapportant un texte de G. Mollat sur la rétractation de Jean XXII au sujet de la vision béatifique, on avait fait remarquer que le pape n'avait peut-être abandonné qu'à demi son sentiment antérieur. Une thèse présentée à la Grégorienne par un prêtre de Spire apporte une lumière sur ce qu'on a appelé cette demi-rétractation ; car il ne s'agit plus seulement de Jean XXII, mais du cardinal Fournier, futur Benoît XII, examinant, réfutant la thèse primitive de Jean XXII et donnant lui-même son sentiment personnel.

Jean XXII avait inséré dans sa rétractation cette phrase : « (Les âmes) séparées voient Dieu et l'essence divine face à face et clairement, *autant que le comporte l'état et la condition de l'âme* SÉPARÉE. » Ne serait-ce pas là une assertion répondant à la pensée même de Jacques Fournier lui-même (Benoît XII) avant la bulle *Benedictus Deus?* Il semble que M. Fr. Wetter nous en fournit une preuve indiscutable dans « l'enseignement de Benoît XII sur l'accroissement intensif de la vision de Dieu ». Cet enseignement se trouve dans l'œuvre inédite *De statu animarum sanctarum ante generale judicium*, connue uniquement par le manuscrit *Cod. Vat. Lat.* 4006 (fol. 16 *r.* - 225 *v.*). Un prologue (fol. 16 *r* - 17 *v*) indique que Benoît publie cet écrit alors que déjà il est pape et a promulgué la bulle *Benedictus Deus.* Mais il y spécifie explicitement qu'il n'a rien voulu déterminer de définitif en cette étude et que, sauf les conclusions proposées dans la bulle, ce qu'il écrit ici doit être estimé *non ut papaliter dictum, sed ut scholastice et magisterialiter* (fol. 17).

Le *De statu animarum* comprend six traités. Dans le premier (fol. 17 *v* - 47 *v*), Benoît démontre que les âmes des justes avant le jugement dernier sont déjà en possession de la vision béatifique et que, dans cet état, elles ne peuvent plus faire d'actes de foi et d'espérance.

Dans le second (fol. 47 *v* - 53 *v*), il montre que les âmes des hommes morts en état de péché mortel sont irrévocablement en enfer avec un certain nombre de démons et souffrent de la peine du feu.

Le troisième consacre la doctrine selon laquelle les âmes saintes verront plus parfaitement l'essence divine et seront plus heureuses après le jugement général ; les âmes des pécheurs subiront de leur côté un accroissement de douleur en enfer et seront plus malheureuses après le jugement (fol. 53 *v* - 66 *r*).

Les trois derniers traités sont consacrés à la réfutation de la thèse de Jean XXII, selon laquelle aucune âme juste ne verra l'essence divine avant le jugement général, aucun démon, aucune âme pécheresse ne souffrira en enfer avant cette époque. (Fol. 66 *r* - 225 *v*).

C'est donc essentiellement sur le troisième traité que se développe le thème de W., à savoir l'accroissement de la vision béatifique jusqu'au jugement dernier. Benoît XII insiste à plusieurs reprises sur le fait que la félicité de l'homme ne sera complète qu'à ce moment, car c'est à ce moment seulement que l'homme sera totalement homme, par la réunion du corps à son âme : *plenitudo totius hominis non erit ante dictum tempus... ; consummata beatitudo totius hominis requirit quod corpus sit glorificatum.*

Pourquoi cette prise de position ? C'est que l'examen des textes présentés par Jean XXII pour appuyer sa thèse a marqué pour Benoît l'importance de la résurrection dans la félicité *complète* de l'homme. L'âme n'a sa complète perfection d'existence qu'unie à son corps ; elle désire donc naturellement cette union et la tension causée par la séparation empêche l'âme d'avoir une entière concentration dans la vision de Dieu ; mais une fois la résurrection accomplie, rien ne pourra plus empêcher l'âme de se concentrer intensément dans la vision divine. Et, pour expliquer que l'homme atteindra seulement à la résurrection sa félicité complète, Benoît XII recourt à l'aspect social de l'Eglise, qui atteindra seulement alors sa consommation comme réalité sociale.

La comparaison de la thèse de Benoît XII avec l'enseignement commun des théologiens médiévaux montre l'importance accordée par ce pape à la résurrection en vue de la félicité intégrale de l'homme.

C'est pour W. l'occasion de certaines remarques laissées à l'appréciation des théologiens. Si, dans la béatitude finale, on n'accorde à la résurrection qu'une influence secondaire et accidentelle, ce rôle n'est pas en proportion de l'importance accordée par la foi et la révélation à la résurrection future. Le véritable problème qui se pose n'est peut-être pas dans l'intensité ou l'extension de la félicité humaine au jugement dernier ; ce n'est là qu'un aspect secondaire de la question. Le véritable problème posé par le dogme de la résurrection est celui-ci : la félicité consommée de l'homme en tant qu'homme doit résulter d'une activité béatifiante spécifiquement humaine, correspondant à l'unité du principe d'opération résultant de l'union substantielle de l'âme et du corps. L'homme n'est pas constitué par l'âme seule, ni par une simple addition de l'âme au corps ; il forme en lui-même une unité dans l'être et dans l'opération, avec un mode propre d'activité. L'opération béatifiante doit donc être authentiquement humaine, propre à l'homme en tant qu'unité formé d'âme et de corps. Une telle opération doit posséder non seulement un accroissement extensif ou intensif par rapport à la félicité de l'âme séparée, mais une modalité différente. L'exemple de l'humanité du Christ glo-

rifiée dans son union au Verbe et objet de la félicité des élus est un motif puissant d'accorder quelque créance à la position prise par Benoît XII. Et Pie XII n'a-t-il pas affirmé que l'Assomption de Marie dans le ciel était *suprema suorum privilegiorum corona* ?

* *

« Nuovo corso di teologia cattolica ». Maurizio FLICK, S. J. et Zoltan ALSZEGHY, S. J. — **Il Creatore. L'inizio della salvezza.** — In-8 de 470 p., 2200 lire. — Florence, Libreria editrice, 1958.

Ce cours en langue italienne, est dirigé par Arialdo BENI et doit comprendre neuf volumes, dont huit sont déjà parus :

1. *La vraie religion* (A. Beni) ; 2. *La vraie Eglise. Les sources de la Révélation* (A. Beni-S. Cipriani) ; 3. (1[re] partie), *Le vrai Dieu* (A. Beni-S. Cipriani-V. Carbone (en préparation) ; 3. (2[e] partie), *Le Créateur* (M. Flick-Z. Alszeghy) ; 4. *Le Rédempteur* (D. Bertetto) ; 5. *Marie, Mère universelle* (D. Bertetto) ; 6. *La grâce* (C. Colombo) ; 7. *Les Sacrements* (A. Piolanti) ; 8. *Le mystère eucharistique* (A. Piolanti) ; 9. *La Communion des saints. La vie éternelle* (A. Piolanti).

Jusqu'à ce jour, nous avions reçu les seuls ouvrages de Mgr Piolanti, recteur de l'Université du Latran. Aujourd'hui que le livre des savants professeurs de la Grégorienne, *Le Créateur. Le commencement du salut* est entre nos mains et il est possible d'en dire tout le bien que suggère sa lecture.

Le traité *De Deo creatore*, professé par le Père FLICK, à la Grégorienne est ici reproduit dans sa substance ; il a cependant été adapté au but de la collection où il paraît :

« Nous croyons que toute doctrine théologique se rapporte au salut que l'homme trouve dans le Christ. Aussi avons-nous cherché, au cours de tout l'exposé, de mettre en évidence cet aspect « salutaire ». Nos réflexions sur « la vie chrétienne » ne sont pas seulement des « corollaires de piété », mais elles constituent des conclusions résultant organiquement de chaque thèse. Ce ne sont certainement pas des schémas pour la prédication ; ainsi elles seront un secours pour une intelligence plus complète des thèmes abordés. »

On ne s'étonnera donc pas, après cette déclaration, que le traité de la Création ait été envisagé spécialement sous l'angle de notre salut. Si Dieu a créé le monde, c'est pour y placer un genre humain élevé à l'ordre surnaturel et dont fera partie le Fils de Dieu incarné. Cet aspect est marqué par le sous-titre : *Inizio della salvezza.* Le titre complet a l'avantage de réunir en un tout unique les trois grands faits qui forment le prologue de l'histoire du salut : la création, la vie du paradis, le péché originel. L'histoire du salut tend, en effet, à rétablir dans l'univers l'harmonie que Dieu y avait établi dès le principe ; la παλιγγενεσια (Mt., XIX, 28) opérée par le Christ est un retour surabondant à la première création. C'est pourquoi la création elle-même est au point de départ de l'histoire du salut.

Le traité est divisé en quatre chapitres, eux-mêmes subdivisés en un certain nombre de thèses, auxquelles s'ajoutent notes et éclaircissements utiles.

Le 1[er] chapitre étudie les relations du monde, considéré dans toute sa complexité, avec Dieu : le monde dépend de Dieu dans son être même et dans son activité, comme de sa cause efficiente totale et exemplaire : c'est le sujet de l'article premier : Dieu, auteur du monde. Mais Dieu est aussi la cause finale vers laquelle convergent les créatures, destinées à procurer sa gloire (art. 2). Ainsi le monde apparaît comme un don permanent de l'amour permanent de Dieu, don qui doit se développer jusqu'à devenir l'image de la bonté divine que Dieu a voulu refléter en lui.

Le 2[e] chapitre fixe l'attention sur l'humanité dans le monde. Non seulement l'homme a reçu de Dieu le don de l'existence, mais il est une créature douée d'intelligence et de liberté. Son âme immortelle unie à un corps matériel explique sa primauté sur les autres créatures, à lui bien inférieures (art. 1). De plus, l'origine de l'âme et du corps, exigeant une intervention divine, explique mieux encore cette primauté (art. 2).

Le chapitre 3[e] décrit « la situation religieuse de l'humanité au début de son histoire, alors qu'elle reçoit de Dieu la justice originelle ». Dieu l'appelait alors à vivre de la vie de la grâce, d'une vie qui devait se développer jusqu'à parvenir à la vision bienheureuse : vie du paradis terrestre qu'Adam et Eve devaient transmettre à leurs descendants s'ils n'avaient pas péché. On possède ainsi une image de l'histoire du salut, telle qu'elle aurait dû exister si le péché n'avait pas été commis.

Ce péché (ch. 4[e]) est la réponse de l'humanité à la vocation que Dieu lui avait proposée. Le fait du péché originel est rappelé dans l'art. 1[er] ; — la *nature* du péché originel est étudiée dans les deux thèses de l'art. 2 ; enfin l'art. 3 est consacré aux controverses concernant l'explication de la transmission du péché originel.

Il est malheureusement impossible de relever toutes les notes et tous les éclaircissements qui, après la plupart des thèses de l'ouvrage, marque l'orientation de la vie chrétienne. Citons cependant, avec la répétition voulue du but recherché, les thèmes principaux : la création et la vie chrétienne ; la liberté de la création et la vie chrétienne ; le caractère temporaire du monde et la vie chrétienne ; l'exemplarisme divin et la vie chrétienne ; la fin de la création dans la vie chrétienne ; la nature de l'homme et la vie chrétienne ; l'unité psychophysique de l'homme et la vie chrétienne ; les problèmes des origines et la vie chrétienne ; la justice originelle et la vie chrétienne ; la transmission du péché originel et la vie chrétienne ; la vie chrétienne et la concupiscence ; le surnaturel et la vie chrétienne.

S'il était permis d'exprimer un léger regret, au sujet de la thèse IX sur la controverse évolutionniste relativement à l'apparition de l'humanité dans le monde, nous pensons qu'un exposé plus complet des thèses contraires au sentiment catholique avec une mise au point scientifique plus nette eût été désirable. Il semble que la lecture des articles *Polygénisme* et *Transformisme* du *D.T.C.* (qui ne sont même pas cités) eût été un stimulant dans le sens désiré. Non, certes — et nous l'avons dit ailleurs — que l'on doive avec eux laisser entrevoir une possibilité de « reconsidérer » la thèse catholique; mais les exposés scientifiques qu'on y trouve ne

doivent pas être négligés. Nous aurions aimé aussi une plus grande ouverture vers l'explication de l'origine d'Eve, dans le sens d'une origine non physique d'Adam. Simple impression personnelle.

A. MICHEL.

* *

Iragui ABARZUZA, O.F.M.C. — **Manuale theologiæ dogmaticæ. Vol. I. Theologia fundamentalis.** — Grd in-8 de 639 p. — Ediciones Studium, Madrid, 1959.

Ce manuel de théologie est d'une agréable présentation. La variété des caractères, les dispositions d'ensemble, les titres, certains tableaux synoptiques, les tables alphabétiques finales en font un instrument de travail clair et commode : il est écrit en un latin simple, de lecture facile. Ce premier volume comprend d'abord une « introduction générale » à la théologie et à la théologie fondamentale. Après un chapitre préliminaire sur le devoir de croire, il se divise en quatre traités : 1° *Demonstratio christiana, seu de Revelatione.* 2° *Demonstratio catholica, seu de Ecclesia Christi.* 3° *De fontibus revelationis.* 4° *De supernaturalitate Ecclesiæ.* Chaque chapitre est précédé d'une bibliographie qui tient compte des ouvrages récents importants, les auteurs français ne sont pas oubliés. Les questions qui se posent acuellement ne sont pas négligées : nous en avons un exemple dans le scholion consacré aux documents de Qumrân (n. 149). Sur ce sujet les ouvrages recommandés sont : A. Michel, *Le Maître de Justice* (Avignon 1954) ; J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (Paris, 1957) ; A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid, 1956), tandis que A. Dupont-Sommer, T. H. Caster et J.-M. Allegro sont mentionnés comme apportant des conclusions exagérées quant à l'influence de la communauté de Qumrân sur la personne de Jésus et sur la primitive église. Notre manuel remplit donc bien ici son rôle de guide prudent et sûr.

Au sujet de la place des laïcs dans l'Eglise, un autre scholion (n. 297) souligne l'importance de la question et donne les principes qu'il importe de tenir.

L'exposé est fait sous la forme classique de 38 thèses. La note théologique est en général assez sévère, semble-t-il. L'appartenance de l'auteur à la famille franciscaine ne l'empêche pas de citer très souvent saint Thomas. Il est vrai que pour les traités qui sont actuellement groupés en théologie fondamentale, l'influence des deux docteurs du Moyen Age est moins sensible que pour les autres parties de la théologie. L'auteur annonce trois autres volumes. A en juger déjà par le premier, ce Manuel nous paraît une réussite.

J. PINTARD.

IV. — DIVERS

Vittorio MARCOZZI. — **Le Christianisme face aux théories modernes.** — (11 × 18), 224 p., 690 fr. — Paris, R. Laffont, 1959.

Ce livre est la traduction d'un ouvrage publié à Milan sous le titre : « *Teorie del secolo e cristianesimo* ». Professeur d'anthropologie à l'Université Grégorienne, l'auteur offre un travail solide, clair et précis. Dans une première partie, « les théories du siècle » sont rapidement présentées en quatre chapitres : 1° l'existentialisme athée et le sens de la vie ; — 2° le matérialisme dialectique et Dieu ; — 3° Freudisme et âme humaine ; — 4° Amoralisme et péché.

La description de chacun des courants de pensée moderne est évidemment très succincte mais quelques citations typiques permettent d'en avoir une idée juste. Sans se perdre dans une analyse détaillée, l'auteur exprime la réaction d'une intelligence chrétienne. Ainsi l'existentialisme oblige à prendre une connaissance renouvelée du sens de notre vie qui vient de Dieu et qui doit aller vers lui ; le matérialisme dialectique invite à réfléchir davantage sur la création ; le freudisme, la morale naziste ou communiste soulèvent à nouveau la question : qu'est-ce que le mal ? Cependant il faut attendre la seconde partie sur « le christianisme » pour compléter ces critiques partielles de la pensée moderne.

L'auteur vise à l'essentiel et c'est ici la personne du Christ telle que l'Evangile nous l'a révélée. Il faut encore garder ce message des attaques rationalistes, écarter les abus introduits par la théorie du « mythe », défendre pleinement la vérité des évangiles. Alors la personne du Christ apparaît dans sa réalité d'homme parfait et de Dieu. L'A. souligne d'une façon très heureuse tel détail comme celui du réveil de Jésus dans la barque de Pierre pour constater l'équilibre merveilleux des facultés humaines du Christ : sensibilité, sentiments, activités, intelligence, volonté, attributs divins, que de richesses humaines et divines ne peut-on pas admirer en lui ?

Enfin la « résurrection du Christ » et la « théorie de l'illusion » forment l'objet du dernier chapitre. La mort de Jésus est maintenant médicalement mieux connue : c'est surtout l'asphyxie qui est la cause de la mort en croix. Il est impossible, comme certains rationalistes le font, de mettre en doute cette mort et d'expliquer par l'hallucination la foi des chrétiens en la résurrection. On pourra glisser sur un petit écart d'imagination sur Barabbas ; on pourra souhaiter, de la part d'un maître en anthropologie chrétienne, des études plus approfondies sur le mystère même de la résurrection, sur le corps glorieux de Jésus : dès maintenant on est heureux d'avoir cette vue d'ensemble bien équilibrée. Pour beaucoup, la lecture de ce livre apportera une lumière sereine capable d'affermir, s'il en est besoin, une foi qui doit vivre au milieu du monde moderne.

J. P.

A. MULLER. — **En marche vers le Dieu vivant.** « Essai sur le problème de la foi chez l'homme contemporain ». — In-8, 150 p. — Paris, R. Foulon, 1959.

C'est un livre de qualité bien française que nous offre l'A., professeur à l'Institut Catholique de Paris.

Avec clarté et esprit de finesse, il caractérise les différentes attitudes de l'homme d'aujourd'hui en face de Dieu. Il y a « ceux qui ne cherchent pas », « ceux qui cherchent mal », « ceux qui n'ont pas trouvé » et « ceux qui ont trouvé Dieu ». Dans cette énumération des chapitres dont se compose l'ouvrage, on aura reconnu l'écho d'une pensée de Pascal : « Il n'y a que trois sortes de personnes : les uns qui servent Dieu l'ayant trouvé ; les autres qui s'emploient à le chercher, ne l'ayant pas trouvé ; et d'autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et heureux, les derniers sont fous et malheureux, ceux du milieu sont malheureux et raisonnables ». (*Pensées*, édit. Brunschwicg, n° 257, p. 452). Pascal est donc un guide qui nous introduit ainsi avec ordre dans les analyses complexes du comportement humain, il est encore le maître qui inspire et éclaire

par ses « Pensées » souvent citées au cours de ces pages. Nombreuses sont cependant des citations d'autres auteurs dont le choix révèle la riche information de M. Des notes abondantes — elles forment presque le dernier tiers du volume — ouvrent des perspectives capables de faciliter l'accès à la foi. Comme malheureusement l'éducation religieuse n'a pas suivi, chez certains, le développement d'une culture profane, ce livre pourra rétablir quelque peu l'équilibre, écarter quelques obstacles à la foi, orienter l'esprit et le cœur vers le Dieu vivant. Nous voyons de préférence cet ouvrage entre les mains d'un lecteur qui a reçu une formation littéraire classique, mais il pourra apporter à bien d'autres une précieuse lumière. J. P.

P. UMBERTO DEGL'INNOCENTI, O. P. — **Cristo nella teologia di San Tommaso.** — In-16 de 148 p., 500 lire. — Istituto padano di arti grafiche, Rovigo, 1958.

Ce volume, le quatrième de la « piccola biblioteca teologica » dirigée par Mgr Piolanti est consacré à la théologie de l'Incarnation. Conformément au programme de la collection, qui vise à présenter uniquement les grandes lignes de la doctrine, l'A. s'est contenté de proposer en raccourci la position catholique et les opinions thomistes qui l'expliquent. Aussi précise-t-il d'abord le terrain sur lequel peut évoluer la libre discussion théologique.

Huit autres sujets sont abordés : la convenance de l'incarnation, sa nécessité, son motif, l'union hypostatique, la figure morale du Christ, sa liberté en face du « précepte » du Père, la figure intellectuelle du Sauveur et son humanité, dans ses perfections et imperfections naturelles.

Sur le problème de la liberté du Christ, l'A. pense qu'on peut distinguer dans le Christ une double obéissance, l'une libre et méritoire, s'appuyant sur des motifs libres, l'autre nécessaire et non libre. L'acceptation de la mort était libre ou nécessaire selon les motifs qui l'inspiraient. Solution nouvelle, peut-être, mais encore fort discutable ou tout au moins appelant une précision nouvelle, celle que suppose S. Thomas (IIIª, q. 19, a. 3, ad 1) : « Le Christ n'a pas mérité par la charité qu'il avait en tant que compréhenseur, mais par celle qu'il avait comme voyageur ; car il fut à la fois voyageur et compréhenseur. »

Ce petit livre sera d'une grande utilité pour le chrétien qui veut approfondir sa connaissance du mystère de l'Incarnation, et pour les prédicateurs qui y trouveront un modèle de présentation simple et accessible aux esprits de moyenne culture. A. M.

« Estudios teologicos sobre los Sagrados Corazones ». Vol. I. **La enciclica « Haurietis Aquas ». Commentarios teologicos.** — Madrid, 1958. Société CO. CUL. S.A., 1958.

La « Société théologique des Sacrés-Cœurs » a été constituée à Valladolid, le 26 avril 1957. Le présent volume édite les conférences faites à Valladolid du 23 au 26 avril de la même année. Le thème général en est « le culte des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie à la lumière de l'encyclique *Haurietis Aquas* », tradition et évolution de la doctrine.

Voici le sommaire des études présentées : *La dévotion au Sacré-Cœur dans le Nouveau Testament* (Sérafin Ausejo, O.F.M. Cap.) ; — *Etude comparative de l'encyclique avec les documents antérieurs du Magistère* (Jesus Solano, S. J.) ; — *les critères de valorisation historique dans l'histoire du culte du Sacré-Cœur* (Joaquin M.-Alonso, C.M.F.) ; — *Crise ou évolution dans le culte du Sacré-Cœur ?* (Sr D. Marcelo Gonzalez) ; — *Objet du culte : controverses récentes* (José Calveras, S. J.) ; — *Le Cœur de Jésus et les dogmes fondamentaux : ecclésiologie et corps mystique* (Angel de Luis, C.SS.R.) ; — *Le Cœur de Jésus et les dogmes fondamentaux : Trinité, christologie et grâce* (Bernardino Aperribay, O.F.M.) ; — *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ancien Testament* (Alberto Colunga, O.P.) ; — *La consécration individuelle et sociale* (Rodrigo Pérez Villanueva, SS. CC.) ; — *Le Sacré-Cœur et le Règne de Dieu* (Juan Manuel Igartua, S.J.) ; — *Symbolisme du Cœur de Jésus* (D. Laurentino Herran) ; — *Les Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie, analogie et parallélisme* (Joaquin M. Alonso, C.M.F.) ; — *Iconographie du Sacré-Cœur* (D. Francisco Camprubi).

Ces brèves indications suffiront à montrer l'importance et la valeur de la collection qu'inaugure ce premier volume ; les sujets abordés ont été traités en langue espagnole. A. M.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

DIEU OU RIEN

A propos d'une exposition au Muséum

La Nature, n° 3284 (décembre 1958, p. 497 s.). *Une exposition au Muséum. L'Evolution des Vertébrés et l'Origine de l'Homme*, par J.-P. LEHMAN, professeur de Paléontologie au Muséum.

La Croisière Jaune ! C'était, il y a déjà longtemps, plus d'un quart de siècle ! Le P. Teilhard de Chardin y avait été convié à titre de géologue. Parmi les membres de la Croisière, plusieurs étaient des athées et le soir, sous la tente, les attaques étaient parfois vives. Quelqu'un un jour avait émis un doute sur Dieu. Sans changer de voix, le Père répondit : « Dieu est un choix très simple, le choix entre un *Oui* ou un *Non* ; entre le signe + et le signe —. Ce choix, nul ne peut éluder de le faire. Il est extrêmement difficile de le faire du mauvais côté... »

Autrement dit, il y a dans le monde une finalité, c'est-à-dire une évolution qui est dirigée par un Etre suprême. Donc, ou Dieu ou rien du tout, ou le Hasard, ce qui est inconcevable.

C'est cette impression d'une évolution dirigée que donne la dernière exposition du Muséum dans sa section consacrée à l'Origine de l'homme. Elle a été organisée par le professeur H. V. Valois, directeur du Musée de l'Homme, et ses vitrines rappellent les principaux stades de cette histoire de l'homme.

La première vitrine contient quelques moulages de crânes d'*Australopithèques :* Préhominiens du Transvaal qui vivaient il y a environ un million d'années, à la limite des temps tertiaires et quaternaires. Ils étaient de la taille d'un chimpanzé, ils marchaient debout comme l'homme, mais ils n'avaient encore qu'un cerveau très peu volumineux et de puissantes mâchoires. Ils ne sont ni des hommes, ni des ancêtres de l'homme, mais ils nous donnent une idée de ce que peuvent certains animaux qui se rapprochent de l'homme.

Les *Préhominiens* (Pithécanthrope de Java et Sinanthrope de Pékin) par contre sont déjà des hommes. Ils ont franchi le stade de l'intelligence et de la reflexion. Ils possèdent des instruments de pierre, ils en fabriquent et ils s'en servent, témoignage d'un travail sérieux et méthodique destiné à faciliter la vie. A l'inverse des animaux, ils n'ont pas la crainte du feu, mais au contraire, ils savent le conserver et l'utilisent. Bien

mieux, ce primitif a des préoccupations religieuses, il garde le crâne et les mandibules de ceux qui lui ont été chers. Il a le culte des morts, il a confiance en leur protection posthume, il croit par conséquent en une certaine survie. Le volume de leur cerveau restait plus petit que chez l'homme actuel, mais ceci, à proprement parler, ne constitue pas une preuve de non-intelligence. Le grand anthropologue F. Weidenreich, l'homme du Choukoutien, dont le témoignage n'est certainement pas suspect, mais qui s'impose par sa « *gründlichkeit* »[1] conclut de ses études que l'intelligence ne dépend pas totalement du volume du cerveau, ni du nombre ou de la complexité de ses circonvolutions.

Dans un ouvrage trop peu connu en France[2], G. Kraft a démontré que l'homme archaïque était doué d'intelligence. Il a vigoureusement insisté sur ce fait qu'un abîme infranchissable sépare l'humanité des animaux. Les outils des hommes les plus anciens, si frustes qu'ils soient au début, le prouvent indubitablement. Ils sont le produit d'une intelligence spécifiquement humaine dont l'animal est complètement dépourvu. Ils ne représentent pas seulement « des choses employées comme instruments » mais des outils consciencieusement et méthodiquement fabriqués, qui ont servi à divers usages et permis également d'en fabriquer d'autres. Ils ne sont pas utilisés ou fabriqués occasionnellement, mais tous les jours, sans cesse, au fur et à mesure des besoins. Ils ne sont pas des choses qui facilitent la vie d'un seul individu, dans une situation momentanée, mais le témoignage d'un travail sérieux et méthodique, d'une activité durable, exercée par des moyens qui se sont transmis de générations en générations et qui se sont adaptés aux circonstances. Les outils du Paléanthrope n'étaient pas de simples prolongements de son corps et de ses organes. S'il a pu les fabriquer et devenir ainsi « créateur de culture », ce fut parce qu'il était doué d'intelligence. Les outils les plus anciens de l'homme sont les produits authentiques de son esprit inventif.

Mais il y a plus et mieux, c'est que le langage est sans doute antérieur à l'outil. Les outils les plus anciens que nous connaissons, datent du premier interglaciaire. Les premiers Sinanthropes se groupaient pour chasser le gros gibier, pour effectuer certaines cueillettes, ils vivaient en groupes. Mais pour se livrer à des actions communes, il fallait qu'ils puissent parler. Ils devaient donc disposer de ce qu'on appelle « un langage impératif », comprenant des verbes, ainsi que des désignations spatiales et temporelles élémentaires. C'est l'avis de F. Weidenreich qui les a spécialement étudiés. Il estime même qu'ils étaient supérieurs à certains primitifs attardés, ou mieux en régression, d'aujourd'hui, puisque, somme toute, ils ont été des inventeurs et des pionniers.

Des *Préhominiens ont existé aussi en Afrique.* Il est peu probable que le Muséum de Paris possède des fossiles humains ou même des moulages d'Hominidés découverts en Rhodésie, mais heureusement l'Afrique du Nord supplée à cette lacune. En 1954, le professeur Arambourg et M. Hoffstetter ont découvert aux environs d'Oran les fossiles d'un *Atlanthrope* qui se rapproche singulièrement des êtres primitifs d'Asie, le Pithécanthrope de Java et le Sinanthrope de Pékin, mais qui lui aussi, quel que soit son archaïsme, savait tailler la pierre et l'utilisait. La vitrine qui contient ses restes présente une mandibule et un pariétal extrêmement primitifs[3].

Une autre découverte récente est exposée dans la vitrine n° 4. Elle renferme les restes de l'*homme de Fontéchevade*[4]. Ces fossiles sont remarquables, car ils sont anatomiquement plus proches des hommes actuels que l'homme de Néanderthal, qu'ils précèdent pourtant dans le temps. Ce sont les représentants les plus anciennement connus des hommes modernes (Homo sapiens, Paléolithique supérieur et Moustérien). Ces précieux restes ont été donnés au Musée de l'Homme par M^lle^ Henri-Martin qui les a découverts en 1948. Un autre spécimen trouvé depuis peu, c'est la *mâchoire de Montmaurin* (Hte-Garonne). Bien qu'à peu près contemporaine des crânes de Fontéchevade (dernier interglaciaire), cette mâchoire appartient à un type extrêmement primitif dit « préneanderthalien »[5].

L'*homme de Néanderthal* (vitrine 5) vivait à la fin de la dernière période interglaciaire et au début de la dernière période glaciaire (Phase de Würm). Après celle-ci, il disparaît, brusquement supplanté par les précurseurs des hommes actuels (Hommes de Cro-Magnon et de Grimaldi). Enfin un squelette néolithique trouvé dans une carrière de plâtre à Pantin en 1845 clôture la série, en représentant l'homme actuel (vitrine 6). Des moulages permettent de saisir les stades évolutifs de l'encéphale, des Anthropoïdes à l'Homo sapiens. Les principaux types d'industrie paléolithique sont aussi exposés, mais assez brièvement.

Le P. Teilhard de Chardin a écrit : « L'homme est entré sans bruit dans le monde ». Cette parole se révèle comme étant de plus en plus vraie ; mais il était « à l'image de Dieu » et cela a suffi pour qu'il remplisse la terre. Seulement pour que cette image de Dieu se développe suffisamment en lui, il a fallu, semble-t-il, un lent progrès et une longue évolution[6].

A. Vincent.

[1] Le besoin d'aller au fond des choses.

[2] G. Kraft, *L'homme archaïque en tant que créateur.* L'Univers spirituel de l'homme de la période glaciaire (*Der Urmensch als Schœpfer*), Berlin, 1942.

[3] Lionel Balout, *Algérie préhistorique.* Paris, Arts et Métiers graphiques 1958, p. 52 et 53 avec planches tout à fait remarquables.

[4] Sur la rive droite de la Tardoise, affluent de la Charente à 1 km. en aval de la petite ville de Montbron.

[5] Dans J. Piveteau, *Traité de Paléontologie*, p. 528 et 553.

[6] En préface de l'ouvrage du P. Bergounioux, O. F. M., directeur du laboratoire de Géologie de l'Institut Catholique de Toulouse : *La Préhistoire et ses problèmes* (In-8, relié, 412 pages. Paris, Fayard 1958). M. Jean Piveteau, de l'Académie des Sciences, écrit :

— « Les données paléontologiques appuient la conception que la lignée des Hominidés est fort ancienne, qu'avant l'homme, son terme ultime, elle a eu une très longue histoire. Nous savions que, dans le déroulement de la vie, amorcé il y a quelque deux milliards d'années, l'hominisation constituait un phénomène tardif, ne remontant guère au-delà d'un million d'années. Nous percevons en plus, maintenant, que ce passage à la réflexion se produisit sur un organisme longuement préparé au cours d'une partie de l'ère tertiaire. Une histoire préliminaire se lève peu à peu à nos yeux, préface à l'apparition de l'homme.

Les documents font encore défaut qui permettraient de reconstituer d'une façon précise la succession de ces êtres, n'ayant point encore atteint le stade humain, mais en lesquels se trouvait, en puissance, ce qui, plus tard, fera l'homme. L'*Oréopithèque*, découvert dans les terrains miocènes de la Toscane et dont les recherches du D^r^ Hürzler ont révélé la signification véritable, les *Australopithèques* du Pléistocène de l'Afrique australe, le *Gigantopithèque* de Chine, sont pour le moment, les seuls témoins que nous possédions de cette immense chaine. Il paraît d'ailleurs difficile de les considérer comme les authentiques ancêtre du type humain ; ils nous en donnent seulement une image plus ou moins approchée » (p. 10).

IMPRIMATUR

Lingonis, die 23 junii 1959

G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant : C. Gaildraud

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)